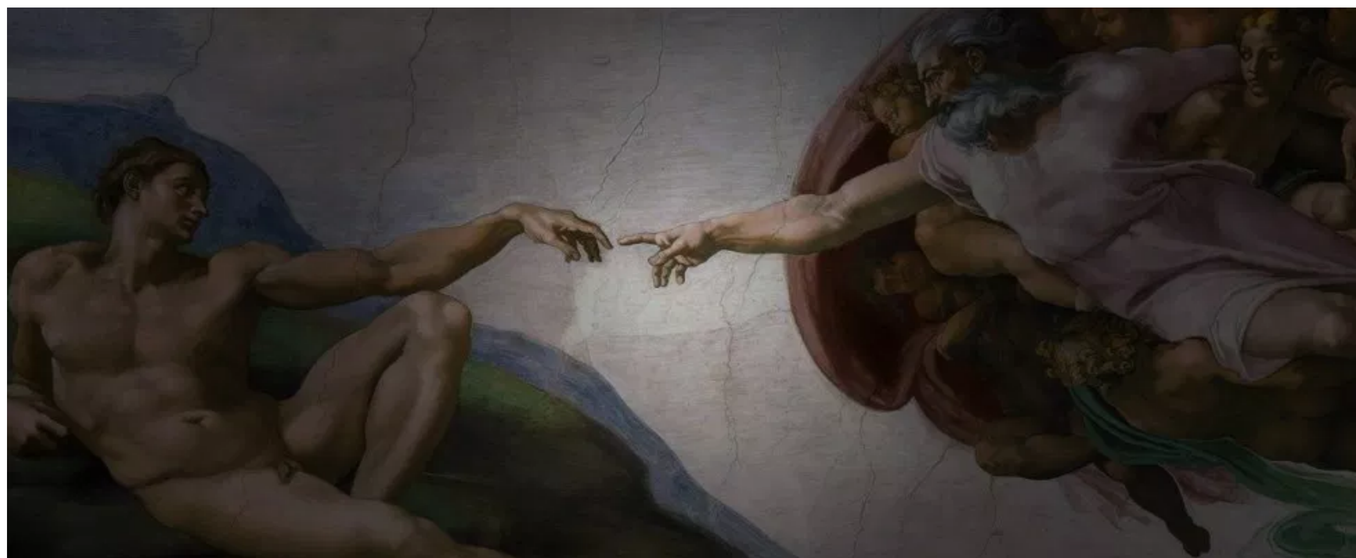


Duns Scotus e a Existência de Deus



Por **Vitor Matias**

Resumo

O presente artigo pretende realizar uma pequena análise das conclusões do *Tratado do Primeiro Princípio* por meio de sua exegese e explicação, seja do texto de Duns Scotus, seja de contribuições de outros filósofos em seus pontos de convergência

Introdução.

> *Primum rerum Principium mihi ea credere, sapere ae proferre concedat, quae ipsius placeant maiestati et ad eius contemplationem elevent mentes nostras*
>
> *[Faz, Senhor, Primeiro Princípio de todas as coisas, que eu creia, compreenda e exprima o que for do agrado de tua divina Majestade e sirva para elevar-nos a mente à contemplação de ti.][1]*

Poucos são os motivos do presente texto ter vindo à luz, mas destes poucos procuramos enobrecê-los o máximo possível. Quando tomamos a existência de Deus como tema de discussão muito se diz sobre demonstrações lógicas, debates entre teístas e ateístas, e inúmeras páginas que requentam tanto argumentos às vezes caducos quanto apenas mal

expostos, não esquecendo ainda daqueles mutilados ou submetidos a espantalhos e visões ideológicas, que nos fatigam antes que haja alguma conclusão.

Dentre as objeções ao argumento que pretendemos expor, sua maioria é composta de mal entendidos e corrupções de termos que na pior das hipóteses são espantalhos construídos sob comentários ou simplificações do argumento original, chaga extremamente comum quando tratamos, a título de exemplo, do argumento ontológico de Santo Anselmo. Em casos mais raros, pelo menos no meio em que os debates ocorrem, alguns buscam refutar o argumento usando como arma aporias aparentes, sistemas impossíveis e pequenos truques retóricos. De qualquer forma, aqui nosso trabalho não é julgar os murmurantes, mas desterrar suas palavras torpes por meio da leitura do argumento original.

Neste pequeno escrito, trataremos dos argumentos concebidos por João Duns Scotus no *Tractatus de Primo Principio,* que a nosso ver, é muito profícuo em seu objetivo de fortalecer as provas da existência de Deus, principalmente as de vertente cosmológica. Mais do que isso, acreditamos que suas demonstrações anulem senão todas, a maioria das objeções que possam ser levantadas contra a mesma, como a título de exemplo, a objeção que chama uma das provas a favor do ser necessário de falácia de *petitio principii*.

Acreditamos que a boa exposição dos argumentos escotistas dará bons frutos aos leitores do *Doutor Sutil*, e convide à leitura aqueles que o desconhecem, além de sanar alguns dos vários problemas que ocorrem em discussões acerca de tão célebre tema teológico. Como material de apoio, e para escândalo dos puristas, serão utilizados comentários de Santo Tomás de Aquino como o *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis,* algumas análises do argumento escotista por Mário Ferreira dos Santos, pequenos pormenores que apenas Louis Lavelle poderia expor com sua escrita toda especial, entre outros.

Tratando-se de um comentário, é recomendável lê-lo com o livro original em mãos.

No *Capitulum Primum*, uma breve explicação das divisões.

No *Capitulum Secundum*, as consequências das divisões e as conclusões que darão corpo ao argumento.

No *Capitulum Tertium*, a primazia do primeiro princípio, e o argumento cosmológico escotista em todo o seu esplendor.

No *Capitulum Quartum*, as propriedades que alguns negam ao primeiro princípio, mas que são inerentes a ele por necessidade, como a intelectualidade e a simplicidade.

Capitulum Primum – As Quatro Divisões da Ordem e Explicação dos Membros dessas Divisões

Tu es verum esse, tu es totum esse…[2]

O primeiro capítulo do livro irá tratar da ordem essencial, na medida em que ordem é uma "relação de comparação recíproca entre o anterior e o posterior"[3]. Mas em que ordem as causas devem se dar? Segundo Scotus, dá-se em três condições: é preciso que os membros da divisão estejam contidos em seu todo, que tais se excluam reciprocamente, e por fim que os membros esgotem o conteúdo do todo.[4] O objeto do presente capítulo é a primeira condição, ou seja, as divisões e seu sentido.

A primeira divisão diz que, na divisão de uma ordem essencial, deve-se primeiramente dividir um termo equívoco em seus equivocados, em ordem de eminência e em ordem de dependência[5].

A ordem de eminência consiste em algo semelhante ao que se conhece como graus de perfeição: o que é mais perfeito é anterior, ou, o que é anterior excede, e o que é posterior é excedido. Scotus apoia-se no seguinte trecho da *Metafísica* para fundamentar tal ordem:

> *"O ato é anterior do ponto de vista da fórmula é evidente pois o que é, no sentido primário, potencial, é potencial porque lhe é possível converter-se em ato […]. O mesmo princípio vale para todos os outros casos também, de modo que a fórmula e o conhecimento da atual necessariamente precedem o conhecimento do potencial."*[6]

O ato é anterior à potência na prioridade de substância e de espécie. O que é posterior em geração, é anterior em substância e espécie.

Na ordem de dependência, "anterior é aquilo de que algo depende, e posterior o que depende"[7]. Scotus faz uma explicação um pouco mais interessante, entendendo a ordem do seguinte modo: é primário em natureza e essência aquilo que existe sem o posterior, mas não reciprocamente; ainda que o anterior cause o posterior de forma necessária – e não ser anterior se não o causar – tal não necessita do posterior para ter seu ser; ainda que haja posterior, o anterior pode existir por si sem contradição. Por isso a dependência, o posterior depende do anterior para ser, o efeito necessita da causa para ser; Scotus chama tal prioridade de causas de prioridade e posteridade de substância e espécie.

Faz-se necessário falar da segunda divisão. Aqui, subdivide-se a ordem de dependência anteriormente descrita: o que depende é causado e aquilo de que depende é sua causa;

mas tal causa pode ser efeito (ao mesmo tempo causa) mais remoto de outra causa, e aquilo de que depende pode ser feito mais próximo da mesma causa.

O primeiro membro da divisão justifica-se pela relação entre causa e efeito, e evidencia que o causado depende essencialmente da causa. Mas o segundo membro carece de explicação, e Scotus assim nos ensina: se uma causa possui dois efeitos, um deles pode ser causado por ela diretamente, e o outro apenas após o mais imediato ter sido concluído; assim, o segundo efeito é posterior, e o mais imediato é anterior em relação à causa. Se o efeito mais remoto depende essencialmente do mais próximo, postula-se que ele não pode existir sem que o efeito anterior seja, e ambos guardam relação com sua causa comum.

A terceira divisão ocupa-se da subdivisão dos membros anteriores. Do primeiro (efeito mais próximo da causa), diz-se que é efeito imediato de sua causa próxima na mesma medida em que é causa próxima de outro efeito, além de sua causa remota.

> *[...] estando dois efeitos essencialmente ordenados a um terceiro, que é causa de ambos, devem estar também essencialmente ordenados entre si; além disso, a causa comum é concebida como causa remota do efeito posterior se o efeito anterior não é causado; e acrescente-se que o efeito posterior não pode existir sem o anterior.[8]*

A quarta divisão trata das quatro causas aristotélicas e seus respectivos efeitos. Causas eficiente, final, formal e material, e seus efeitos, a saber: efeituado, findo, formado e materializado (*effectum, finitum, formatum* e *materiatum*). Utilizarei, portanto, as formas latinas, a fim de evitar confusões.

> *"[...] a ordem essencial contém seis ordens diversas, quais sejam, quatro ordens de causa e efeito; a ordem de um efeito a outro, incluídos na mesma ordem os dois membros da terceira divisão; e a ordem do eminente e do excedido."[9]*

Assim se dão as explicações sobre as divisões no primeiro capítulo.

Capitulum Secundum – Exame das Quatro Divisões Referidas e Comparação entre seus Extremos.

Nulla omnia res est, quae seipsam gignat ut sit.[10].

O capítulo segundo é composto de dezesseis conclusões derivadas da concepção do ser e das divisões tratadas no capítulo anterior. O método escotista lembra muito o que comumente se chama dialética ontológica, pelo qual lidamos apenas com o ser em si mesmo e suas oposições, embora em parcos momentos tenda-se a fazer apenas uma análise lógica do objeto estudado. As conclusões são bem intrincadas e sintéticas, então, comentá-las exigirá algum esforço do que vos fala. Sem mais delongas, vejamos o que o Doutor Sutil nos diz.

A primeira conclusão nos diz que "nenhuma coisa é ordenada a si mesma."[11]

A explicação dada é que, na ordem de eminência, é impossível que uma coisa exceda a si mesmo em perfeição essencial. Ora, podemos tomar um cachorro como exemplo: se enquanto cachorro, este fosse mais perfeito do que sua essência (seria *caninidade*?) permite, este não seria mais um cachorro. Aqui podemos usar o conceito de estrutura de possibilidade intrínseca de Mário Ferreira dos Santos: algo simplesmente não pode ser mais do que si mesmo, logo, toda perfeição deve estar virtualizada na essência. Parece que, sem querer, o *Übermensch tornou-se metafisicamente aberrante, pelo menos em sua interpretação vulgar. No que diz respeito às outras ordens ditas, há ainda a impossibilidade de uma coisa depender de si mesma, no sentido de ordem dado. Assim, sobem aos olhos duas divisões no ser, ou em si (a se), ou em outro (ab alio), mas isso será dado nas próximas conclusões.*

> *A segunda conclusão nos diz que, em qualquer ordem essencial, não pode haver círculo, um claro ataque àqueles que advogam a favor de causas infinitas ou que uma causa primeira se trata de petição de princípio.*
>
> *Se algo é anterior ao primeiro membro da ordem, é anterior ao posterior, e da negação da segunda proposição segue-se a negação da primeira; caso contrário, uma coisa seria essencialmente anterior e posterior a si mesma ou em relação a outra, ou mais e menos perfeita, entre outros paradoxos. Nos Analíticos Posteriores, Aristóteles nos diz o seguinte:*
>
> *"A demonstração no sentido simples e sem qualificação é obviamente impossível pelo método circular, ou seja, se a demonstração tiver que proceder a partir de premissas que sejam anteriores e melhor conhecidas, pois as mesmas coisas não podem ser simultaneamente anteriores e posteriores às mesmas coisas, exceto em sentidos distintos.*
>
> *Os adeptos da demonstração circular têm de enfrentas não só as consequência que acabamos de indicas, como também o fato de sua teoria redundar na afirmativa de que uma coisa é porque é – e é fácil demonstrar por esse método."[12]*

É neste trecho do Órganon que Scotus apoiará a conclusão de que demonstrações circulares são impossíveis. Podemos acrescentar aqui, tanto para corroborar as

explicações como para simplificá-las, as explicações dadas por Régis Jolivet em seu *Curso de Filosofia* ao tratar da transcendência obrigatória do primeiro membro da ordem das causas:

"Esta Causa primeira é transcendente, a todas as séries causais. Em outras palavras, ela não pode ser um elemento da série das causas. Com efeito, se ela não fosse mais do que o primeiro elemento da série causal, seria necessário explicar como este primeiro elemento teria começado a ser causa, quer dizer que, em virtude do princípio de que nada se produz a si mesmo, seria necessário recorrer a uma causa anterior a que se desejaria considerar como primeira, o que é contraditório. É preciso, então, necessariamente, que a Causa primeira transcenda (quer dizer, ultrapasse absolutamente e domine) todas as séries causais, que ela seja causa por si, incausada e incriada.

2. *Objeção. — Tem-se pretendido muitas vezes opor a este argumento a hipótese de uma causalidade circular, quer dizer, de uma causalidade recíproca dos elementos do universo, em que a matéria se transformasse em energias diversas, para voltar em seguida a seu estado original e assim por diante, indefinidamente (hipótese defendida por certos filósofos gregos, que não tinham a noção de criação, e, entre os modernos, por Nietzsche)."[13]*

A partir disto, segue-se a terceira conclusão, onde o Doutor Sutil nos diz que "o que não é posterior ao anterior tampouco o é ao posterior".[14] Logo:

> *"Desta terceira verdade derivam as consequência seguintes: primeira, o que não depende do anterior tampouco depende do posterior; segunda, o que não é efeito de uma causa anterior tampouco o é de uma posterior, porque a causa posterior depende em sua causalidade da anterior."[15]*

Daqui já é possível dar alguns palpites sobre a fundamentação do argumento do livro, mas prossigamos à quarta conclusão que nos diz que o que não é *finitum* não é *effectum*: o que não teve causa eficiente, não possui causa final, o que é evidente, dadas as premissas anteriores. A quinta conclusão é a inversão da quarta, dizendo que o que não é *effectum* não é *finitum*. O fim não pode ser causa senão na medida em que o ser do *finitum* depende essencialmente do mesmo como anterior. Mas o *finitum* não depende essencialmente do fim, que é anterior, mas apenas na medida em que este enquanto "desejado", move a causa eficiente a dar seu ser ao *finitum*. A causa eficiente não causaria, se a final não causasse também. Assim, a causa final só causa em consonância com a eficiente.

Devemos fazer um pequeno comentário sobre as relações causais, a partir dos livros de Aristóteles.

A causa material é definida como "aquilo do qual algo é feito e que lhe permanece imanente" (Física, II, cap.3 194 b 24), e refere-se ao composto físico, como o aço de uma espada. A causa formal é dita como "em outro sentido, a causa é a forma e o modelo, isto é, a definição da quididade e seus gêneros" (Física, II, cap.3 194 b 26), ou assim como aquilo que é gênero da matéria é também matéria, assim também os gêneros das formas são formas das coisas. A causalidade da forma consiste em atualizar a matéria (os quatro gêneros de causas, quando causam uma mesma coisa, encontram-se essencialmente ordenados) em uma relação de ato e potência. A causa eficiente ou motora é "aquilo do qual vem o primeiro começa da mudança e do colocar em repouso" (Física, II, cap.3 194 b 29-32). Por fim, a causa final é aquela em vista da qual a ação se produz, *id cujus gratia aliquid fit.* Por sua dificuldade, os antigos não suspeitaram de sua existência, "o fim, para o qual ações transformações e movimentos tendem é tratado por eles, de alguma maneira, como uma causa, mas não nesse sentido, a saber, no sentido em que é naturalmente uma causa" (Metafísica, I, Cap.7 988 b1).

Santo Tomás de Aquino em seu *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis* ***[16]***, diz-nos que a causa final é a causa das causas, e para isso baseia-se em três premissas:

1. o agente age em vista de um fim;
2. a forma se ordena ao uso assim como a um fim;
3. a matéria se ordena à forma assim como a forma se ordena ao fim.

A causa eficiente, ao efetuar algo, age em conjunto com a causa formal, que informa a matéria (causa material) em vista de um fim; assim, precisa haver um fim anterior para que o movimento possa efetuar-se. Logo, para haver *effectum* é preciso que haja o *finitum*, postulado este que Scotus acolhe.

Daí, temos o corolário: não devemos ter um mau conceito de causa final, concepção de que a mesma é sua última operação ou o objeto que se atinge por essa operação, porque a operação e seu objeto seguem o ser, e o ser do *finitum*, não tem dependência essencial nem da operação nem do objeto enquanto tais. Scotus ainda liga suas explicações às de Aristóteles, no seguinte trecho:

> *"Consequentemente, Aristóteles [Met. XII, 8 (1073 a 34 ss a 17ss)] não poderia ter sustentado que as inteligências têm propriamente uma causa final sem ter uma eficiente: ou terá defendido que elas têm um fim, estendendo o sentido de "fim" ao objeto da operação ótima; ou, se lhes conferiu uma causa eficiente própria, não a terá concebido como exercendo sua causalidade por meio de movimento e de mudança, pois as quatro causas pertencem à consideração do metafísico, e abstraem do movimento e da mudança, que pertencem à consideração do físico. Tampouco poderia ter afirmado Aristóteles que o Primeiro Princípio dá ser às inteligências depois do não ser se as considerava sempiternas e necessárias, a menos que o "depois" seja entendido na ordem da duração; pode tê-lo afirmado, de modo verdadeiro, por entender o "depois" na*

*ordem da natureza, de acordo com a explicação da criação dada por Avicena no livro VI, capítulo segundo [2 (f. 92 ra)], de sua Metafísica. A questão de se a necessidade repugna ou não a um efeito não obsta a nosso propósito. Se uma causa eficiente simpliciter**[17]** e um fim pudessem causar necessariamente, e não contingentemente, todo e qualquer efeito seria pelo menos possível não só na medida em que "possível" se opõe a "impossível", mas também na medida em que se opõe a "necessário ex se", porque o efeito é objeto ou termo do poder de sua causa; não seria porém possível, de acordo com os filósofos, se "possível" se opõe a "necessário em geral", pois deste modo negariam contingência às substâncias separadas.*

Patenteia-se, pois, outro corolário: o fim não é a causa final da causa eficiente, mas do efeito; daí que a afirmação "o agente age por um fim" não deve ser entendida de seu próprio fim, mas do fim do efeito."[18]

A sexta conclusão verte para outra relação entre causas, e busca demonstrar que o que não é *effectum* não é *materiatum.* Devemos uma pequena explicação sobre a matéria em Duns Scotus, pois ao contrário do que alguns podem achar, para ele, a matéria não é pura potência em relação à forma, mas conserva para si um ínfimo de ato para que seja algo.

Mário Ferreira dos Santos nos dá explicações sobre[19] e aqui compendiamos como esta se dá: a matéria deve ser um sujeito, e como tal tem *entitas*, uma entidade, pois se não tivesse, nada seria; e do nada, nada pode ser. Se a matéria é um dos princípios do composto, não poderia ser nula, pois do contrário, o nada seria princípio de algo, o que é absurdo. Logo, a matéria deve ter certa realidade positiva, exterior ao intelecto e de sua causa (*extra causa*, existente), e é em virtude disso que pode receber a forma substancial e atualizar-se. Se a matéria é algo (*aliquid*) e algo de ato possui, é o ser de menor atualidade e de máxima potencialidade; o ser cujo ato consiste em estar em potência para a forma.

Devidamente entendido, o seguinte trecho torna-se inteligível:

"Primeira prova: a matéria está em potência de contradição com respeito à forma; consequentemente, não está em ato pela forma; logo, está-o por algo distinto que reduz a potência ao ato. Este algo é a causa eficiente do composto, pois o "constituir um composto" e o "fazer que a matéria esteja em ato pela forma" são a mesma coisa.

A primeira consequência é evidente: uma potência meramente passiva e de contradição não se reduz a si mesma a ato. Se dizer que a forma a reduz a ato, isto é verdade formalmente. Como, porém, primeiramente concebemos a matéria e a forma como não unidas, o que as une tem razão de causa eficiente, a cuja atuação segue a causa formal.

Segunda prova: a causa eficiente é a causa próxima da final; logo, é anterior à matéria. Sim, porque o que não tem uma causa anterior não tem uma posterior. A primeira proposição [ou seja, a causa eficiente é a causa próxima da final] prova-se assim: a

> *causalidade do fim consiste em mover metaforicamente na medida em que é amado; assim, o fim move a causa eficiente, não outra causa.*
>
> *Terceira prova: o composto é verdadeiramente uno; logo, tem certa entidade, que não é entidade da matéria nem a da forma. Tal identidade do composto, que é uma, não é causada primariamente por duas entidades, pois não se dá uma unidade composta de vários elementos senão por virtude de um, nem é causada primariamente por uma das duas entidades componentes, porque cada uma destas é inferior à entidade total; logo, esta entidade total é causada por um ente extrínseco que é uno."*[20]

É interessante atentar que a terceira prova pode ser vista como um ataque ao dualismo substancial, ao afirmar a identidade una do composto em uma só substância (composto hilemórfico).

A sétima conclusão diz que o que não é *materiatum* também não é *formatum*, e vice-versa; o que faz sentido à primeira vista, pois as causas formal e material costumam ser sempre em conjunto, ao menos nas substâncias compostas. Scotus nos ensina que: o que não é

materiatum não é composto de partes essenciais, o que é intrínseco a qualquer composto; e todo e qualquer composto que é *per se* uno deve conter uma parte potencial (pois, ao contrário, teríamos um composto de ato puro, o que é absurdo). Logo, o que não possui parte potencial não é composto, e assim possui apenas forma. Se algo consta de apenas um elemento, ele não é mais do que este mesmo elemento, se bem que não merece nem este nome, visto que a primeira conclusão deste capítulo impede que algo dependa de si mesmo essencialmente. Assim, tudo o que é causado extrinsecamente, tem também uma causa intrínseca, que concausa com aquela. Isso nos leva à oitava conclusão, esta que elimina todos aqueles que defendem a chamada causa sui; "o que não é causado por causas extrínsecas, tampouco é causado por causas intrínsecas"[21] e assim se prova: quanto à causalidade das causas extrínsecas, implica perfeição (a causa excede, como visto), e as causas intrínsecas devem trazer alguma imperfeição (na impossibilidade de exceder a si mesmas). Logo, as causas extrínsecas são sempre anteriores às intrínsecas, como percebemos pelas ordens e graus de perfeição. Pode-se entender ainda do seguinte modo: "o que não é efeito de uma causa anterior tampouco o é de uma posterior[22]". Scotus ainda nos oferece uma segunda prova especial, visto que as causas intrínsecas podem ser causas pelas extrínsecas (pois já estavam virtualizadas no ser em questão), e isso justifica sua anterioridade.

A nona conclusão trata da ordem dos quatro gêneros de causa, esta que foi implícita nas conclusões anteriores.

> *"Os quatro gêneros de causas, quando causam uma mesma coisa, encontram-se essencialmente ordenados."[23]*

Scotus nos dá um exemplo e algumas explicações:

> *"[...] entre várias coisas de que depende essencialmente uma terceira devem ter entre si uma ordem segundo a qual esta terceira dependa delas ordenadamente. Diversas entidades que não constituem uma coisa como ato e potência, ou que não têm unidade de ordem, não causam algo essencialmente idêntico. Consequentemente, se os quatro gêneros de causas, que não são parte de um composto construído de ato e potência, não têm unidade quando causam, como poderão causar algo idêntico? Portanto, é preciso admitir que têm unidade de ordem no causar; assim como muitas no universo constituem, por sua ordem, unidade no ser, assim também as quatro causas constituem, por sua ordem, unidade no causar.[24]"*

As **décima**, **décima primeira** e **décima segunda conclusão** são muito próximas umas das outras, então reproduzo o enunciado de cada uma delas:

10 – se dois efeitos são comparados com uma mesma causa, esta é ou causa próxima ou causa remota;

11 – nem todo e qualquer efeito mais próximo da causa é a causa de um efeito mais distanciado da mesma causa, portanto, algum efeito é anterior ao outro, mas não por ser causa;

12 – nada depende essencialmente senão de uma causa ou de um efeito mais imediato de uma causa.

As duas primeiras mostram-se evidentes, mas a terceira não, e Scotus traz com ela algumas provas. Suponhamos que, na dita dependência, há um efeito A e um B, este dependente de A. Se não houver A, não há B, mas todas as causas por si do B podem haver, assim como os efeitos mais próximos anteriores a B. A não consta entre eles, e mesmo que todas as causas *per se* ocorram, B ainda não é necessário. Logo, todas as causas *per se* não são causas suficientes, mesmo que os efeitos mais próximos sejam causados.

Em seguida, Scotus parece prever os argumentos materialistas (e semelhantes) usados atualmente, como se lê no seguinte trecho:

> *"Se dizes: 'Um composto pode ser causado por um agente natural, conquanto a matéria, sem a qual é impossível existir o composto, não o possa ser por tal agente', a objeção não vale; pois o agente natural não é a causa total do composto, no sentido de que este pudesse existir só por ela, excluindo toda e qualquer outra causa. Falo de tal caso porque, se concorrem todas as causas em todos os gêneros de causalidades ordenadas a B, e se são produzidos todos os efeitos mais próximos que B, A não pode ser produzido por eles, pois que não é uma das causas nem um dos efeitos, e sem A não se pode produzir B. Logo, B não pode ser produzido por todos eles dados juntamente; logo, todas estas causas e todos estes efeitos simultaneamente unidos não são a causa de B: o que é o oposto do que diz a objeção." [25]*

Eliminadas tais dificuldades e possíveis objeções, na décima terceira conclusão, Scotus inicia o corpo do argumento, ao dizer que "nem tudo o que é excedido depende essencialmente do eminente. Logo, o primeiro membro da primeira divisão não implica o segundo." [26]

E assim, Scotus nos ensina: se algo eminente não causa outro, nem algum efeito próximo entre ambos, logo, o excedido não depende essencialmente do mais eminente. Para melhor explicação, somos obrigados a transcrever parte do argumento:

> *"Prova do antecedente: uma espécie mais nobre é eminente com respeito a outra menos nobre; por exemplo, um contrário com respeito a outro contrário inferior; não obstante, não é a sua causa – como se patenteia por indução – nem é um efeito mais próximo, pois não há uma causa comum cuja causalidade estivesse relacionada a eles como a efeitos segundo uma ordem essencial. Se o estivesse, não poderia causar o excedido sem antes ter causado o eminente, o que é patentemente falso com respeito a qualquer*

> *coisa. Sim, porque, se um contrário inferior é produzido por uma causa, não sendo causado por nenhuma o contrário mais nobre, tais contrários não são essencialmente ordenados a nenhuma causa."* [27]

A décima quarta conclusão visa evitar eventuais pegadinhas materialistas, pois nela "nem tudo o que depende é excedido por aquilo de que depende." [28] Um composto, dependente da matéria, é muito mais perfeito do que ela, um dos motivos de tal é pela perfeição infusa na forma. A matéria não excede a si mesma, mas o composto material excede pela perfeição da forma (mais uma vez vemos aqui o composto hilemórfico). Nos movimentos ordenados, o posterior em geração ainda que dependa do anterior, pode ter maior perfeição, como no caso dos homens, onde o filho, mesmo que dependa do pai, pode obter perfeições maiores virtualizadas em sua essência.

A décima quinta conclusão nos parece uma versão comedida da "navalha de Ockham": "nunca se deve admitir pluralidade sem necessidade." [29] Aqui o Doutor Sutil nos diz que não há necessidade de mais ordens além das apresentadas, visto que ambas se apresentam como as únicas necessárias à investigação do problema. E por fim, a última conclusão do capítulo.

Todo *finitum* é excedido, e aqui há o ponto cabal, pois, se todo finito é excedido, todos os componentes do universo material são por outro e não por si mesmo, todos são excedidos por algo maior.

E assim nos explica Scotus: já foi provado que a causa final é causa das causas enquanto move a causa eficiente, e assim, o fim A não é menor do que o *finitum* B; o fim é superior ao finido, por assim dizer, um bem maior. A natureza age por um fim, como vimos na relação das causas; o fim, como causa pela qual as outras são, deve incluí-las virtualmente, sendo mais perfeito que o sujeito da conclusão, o *finitum*.

Assim se encerram as conclusões do segundo capítulo. Podemos, contudo, compendiar um pouco do que foi visto aqui.

As coisas não se ordenam a si mesmas, nessa ordem essencial o círculo é impossível, o que não é posterior ao anterior também não é ao posterior, o que não é finito não é efeito, o que não é efeito não é finito, o que não é efeito não é material, o que não é material não é formado e vice versa, o que não é causado por outro não é por si, dentre as causas há ordem essencial, entre dois efeitos de uma mesma causa um é próximo e outro remoto, nem todo efeito próximo é causa de um efeito remoto, nada depende essencialmente senão de uma causa ou efeito imediato de uma causa, o primeiro membro da ordem não implica o segundo, nem tudo o que depende é excedido do que depende, não é necessário pluralidade sem necessidade, e todos os finitos são excedidos.

Após tal aquecimento, vamos ao argumento de fato.

Capitulum Tertium **– Da Tripla Primazia do Primeiro Princípio**

> *Domine Deus noster, qui te primum esse ac novissimum praedicasti, doce servum tuum, te esse primum effieciens et primum eminens finemque ultimum, ostendere ratione, quod certíssima fide tenet.*
>
> *(Ó Senhor Deus nosso, que proclamaste que tu és o primeiro e novíssimo, ensina este teu servo a provar pela razão que o crê certissimamente pela fé, a saber, que tu és o primeiro eficiente, o primeiro eminente e o fim último)[30]*

O terceiro capítulo apresenta de fato o argumento escotista da existência de Deus, sendo ambos os anteriores não mais do que os fundamentos para o que o Doutor quis construir. Para isso, são utilizadas três ordens: as duas de causalidade extrínseca e a de eminência, a fim de uma demonstração mais limpa aos olhos do leitor.

E assim se dá a primeira conclusão, ao enunciar que uma causa eficiente é possível entre os entes. Ora, é patente, visto que se pode haver um efeito, deve haver um eficiente; logo, a natureza, sendo contingente e não por si, é por outro. A segunda conclusão segue

encadeada, dizendo que uma causa eficiente primeira deve ser aceita, como se dá necessariamente das explicações de anterioridade, posterioridade, e negação do círculo. Scotus divide o argumento em três partes:

A – uma infinidade de causas essencialmente ordenadas é impossível;

B – uma infinidade de causas acidentalmente ordenadas é impossível;

C – se se nega a ordem essencial, a infinidade também é impossível; logo, é absolutamente possível alguma causa eficiente *simpliciter* primeira.

E dá as provas: para A, sendo a totalidade dos efeitos essencialmente ordenados causada, é causada por algo que não está incluído entre eles, pois entre os dependentes não pode haver aquele de que depende, como decorre das conclusões que impedem o círculo e a *causa sui*. Pode-se acrescentar ainda a explicação dada por Mário Ferreira dos Santos:

> *"Viu-se que nas causas essencialmente ordenadas, a totalidade delas deve ser colocada simultaneamente. Se não houvesse uma primeira, elas seriam em número infinito. Neste caso, teríamos um infinito quantitativamente em ato, infinito numérico, ao qual sempre se pode acrescentar mais um, pois, ou ele será par ou ímpar e, neste caso, poderá ser acrescentado mais um, e assim sucessivamente. O infinito quantitativo é repelido por todos os grandes filósofos, e é absoluta mente sem fundamento. Aceita-se apenas o infinito quantitativo em potência, isto é, a aptidão sem fim ele sempre acrescentar-se mais um, nunca, porém, em ato. A ausência de uma causa primeira à aceitação de um infinito quantitativo em ato.*
>
> *Outro argumento é de que a própria noção de anterior se verifica mais próximo do primeiro. Se não houvesse uma causa primeira, não poderia haver essencialmente anteriores ou posteriores. Ademais, uma causa superior, na ordem da causalidade, é mais perfeita. Se houvesse uma série infinita de causas essencialmente ordenadas, sua causa seria infinitamente superior a ela, infinitamente mais perfeita que ela, seria portanto, capaz de causar por si só, sem o concurso de qualquer outra causa, em suma, seria a primeira, o que se queria provar." [31]*

Para B, Scotus afirma que uma infinidade acidental é impossível, pois a infinidade sucessiva de acidentes dependeria cabalmente de algo substancial. Então, além de não poder ser acidental, não pode ser infinita.

Para C, invoca a primeira conclusão, que postula a possibilidade de uma causa eficiente, esta que não causa em virtude de algo que não si mesma.

> *"Na primeira conclusão, provou-se que é possível que alguma natureza seja causa eficiente; se se nega a ordem essencial das causas eficiente, seguir-se á que tal natureza não causa em virtude de outra; e, ainda que tal natureza seja causada em um indivíduo,*

a negação da ordem essencial implicará contradição, porque – como consta de B – não há na ordem acidental natureza que porra ser causada em todo e qualquer indivíduo, a não ser que seja essencialmente ordenada e a outra natureza."[32]

A terceira conclusão causa discórdia, especialmente entre os de tradição cartesiana: "uma causa eficiente *simpliciter* primeira é incausável, porque é inefetível e causa independentemente." [33] Se esta causa fosse causada, intrínseca ou extrinsecamente, teríamos o círculo. Então se o primeiro é inefetível, também não é ordenado a nenhum outro, nem é *materiatum* nem *formatum*, parece restar que este apenas *É*.

A quarta conclusão nos diz que tal causa eficiente *simpliciter* é ato, pois se estão não pode ser por outro, logo é apenas por si. A quinta conclusão diz que tal incausável é *ex se* o ser necessário. Scotus nos prova do seguinte modo: o que exclui todas as causas distintas dele não pode ser nulo, pois uma coisa não pode não ser, a menos que possa se dar algo positivamente ou negativamente algo incompossível com ela, pois ao menos um dos contraditórios deve ser verdadeiro. Algo só pode não ser caso seja absolutamente impossível que seja, e como vimos nada impede que tal ser necessário seja; mais ainda, tudo leva a crer que ele seja necessário, como o único ser por si. A sexta conclusão procura provar a necessidade intrínseca de que ser pertence a uma só natureza, e assim o faz: se houvessem dois seres necessários, estariam inclusos num gênero, o que nos coloca em algumas impossibilidades. Como descrito por Scotus:

"Primeira: cada uma das naturezas seria um ser necessário, antes de tudo por sua entidade qüididativas comum, de menor atualidade, e não pela entidade qüididativas distintiva, de maior atualidade; porque, se cada natureza fosse também formalmente necessária pela entidade qüididativas distintiva, seria duplamente necessária, pois a entidade qüididativas distintiva não inclui formalmente a entidade qüididativas comum, assim como a diferença não inclui o gênero. Parece impossível, porém, que algo seja primariamente necessário por uma atualidade menor e não o seja primariamente nem per se por uma atualidade maior.

A segunda incompossibilidade é que nenhuma das duas naturezas seria um ser necessário pela entidade qüididativa comum, que no caso seria a razão primária de sua necessidade, pois que nem sequer seria o que é em virtude dessa entidade qüididativa comum; toda e qualquer natureza é o que é por seu último elemento formal. No entanto, o que é necessário é o que é, ou é de fato em virtude daquilo que é necessário, não por outro elemento.

Se dizes que a entidade qüididativa comum, prescindindo das entidade qüididativas distintivas, seria suficiente para que um ser existisse, seguir-se-ia que esta entidade comum seria por si atual e indistinta e, portanto, indistinguível, porque um ser necessário já existente não se encontra em potência ao ser simpliciter; a entidade do gênero na espécie seria o ser simpliciter desse ser necessário."[34]

As próximas nove conclusões são diretas e com poucas explicações, então, elucidá-las-ei de modo diferente. A sétima conclusão nos diz que é possível nos entes uma causa final, o que se dá patente pela mesma possibilidade da causa eficiente, como visto anteriormente. A oitava conclusão nos diz que é possível uma causa final *simpliciter* primeira, o que decorre também da possibilidade do ser primeiro, que não é ordenável a nada além de si. A nona conclusão nos diz que a causa final primeira é incausável, como decorre das negações anteriores. A décima conclusão diz que a causa final primeira é ato, pois, sendo primeiro, algo anterior é impossível, logo, deve ser antes de tudo. A décima primeira conclusão nos diz que entre as naturezas dos entes, é possível uma excedente, pois, se alguma natureza é *finitum* ou ordenada ao fim, é possível que seja excedida. A décima segunda conclusão nos diz que é possível alguma natureza eminente *simpliciter* primeira em perfeição, o que é patente na ordem essencial. A décima terceira conclusão nos diz que a natureza suprema é incausável, o que também é patente visto as conclusões anteriores, que lhe negam ser *finitum, materiatum* e *formatum.* A décima quarta conclusão nos diz que a natureza suprema existe, o que decorre da quarta conclusão deste mesmo capítulo. A décima quinta conclusão nos ensina sobre a tripla primazia de eficiência, finalidade e eminência do primeiro princípio, pois, se uma única natureza pertence a tal ser, e se a natureza a que pertencem as primazias ditas é intrinsecamente necessária, logo, cada uma delas pertence à mesma natureza a que pertencem as outras. Se assim não o fosse, teríamos mais de um ser necessário, o que já se mostrou absurdo.

A décima sexta conclusão nos ensina a impossibilidade de um ente depender essencialmente de dois, pois se uma causa total num gênero de causalidade produz um efeito, outro não pode produzi-lo no mesmo gênero, pois, do contrário, o mesmo efeito seria causado duas vezes, ou nenhuma das causas seria total. A décima sétima conclusão nos diz que todas as primazias de causa extrínseca pertencem a apenas uma natureza, pois, se viesse de várias, seria em relação aos mesmos posteriores ou a outros anteriores, e a conclusão anterior impede que um ente dependa essencialmente de dois.

A décima oitava conclusão visa provar que a causa primeira é ato puro, e assim prossegue: esta deve conter virtualmente toda a atualidade possível (consequentemente a capacidade de atualização de todas as potências possíveis), toda a perfeição possível (decorre da atualidade máxima, que seria o "aperfeiçoamento" dos seres imperfeitos) e toda a bondade possível. Tais propriedades não podem ser separadas em naturezas individuais, pois, se assim o fosse, nenhuma delas seria eminentíssima, fora as objeções dadas anteriormente quanto à pluralidade de causas primordiais. E aqui Scotus exprime algumas propriedades comumente rejeitadas à causa primeira, mas decorrentes das conclusões anteriores: suma comunicabilidade, suma amabilidade e suma integridade (totalidade); o bem e o perfeito são o mesmo[35], o perfeito e o total são idênticos[36], e o bem é apetecível.[37]

Cabe explicar do que se tratam a bondade e a apetecibilidade ditas aqui. O bem é um transcendental, então deve ser tratado como termo último, indefinível do ponto de vista

do gênero próximo e da diferença específica.

> *"O bem não é um gênero de ente, ou alguma categoria específica de ente, mas o mesmo ente tomado em certo aspecto, entendido como apetecível ou apetecido por todas as coisas."[38]*

O "apetecer" refere-se ao apetite natural que tende à causa final, que é o bem, posto que tender ao bem é apetecê-lo.

A **décima nona conclusão** e última do capítulo nos diz que "uma só natureza é primeira com respeito a toda e qualquer outra na tripla ordem referida, de modo que toda e qualquer outra natureza é triplamente posterior a ela."[39] Scotus reclama que algum engraçadinho poderia dizer que, além da primeira natureza, poderia haver outras não posteriores segundo as ordens anteriores, mas apenas segundo a eminência. Isto não se dá, pois, se o ser necessário pertence a uma natureza, o que não for posterior é um ser necessário em si. Assim, só pode haver uma natureza absolutamente não posterior.

O que não é um fim e não está ordenado a um é inútil. Entre os seres nada é assim (a ordenação ao fim é necessária, conforme a explicação das causas), então todas as naturezas distintas da primeira são ordenadas a esta. Do mesmo modo, o que não é excedente nem excedido não tem grau, logo é nada; então, tudo o que não é excedente é excedido. Tudo é ou fim primeiro ou *finitum*, ou é primeiro ou *effectum.* Se se quiser fugir das ordens e postular um ser que não pertença a nenhuma delas, cai-se em absurdo, como visto na sexta conclusão do terceiro capítulo.

Assim se encerram as conclusões do terceiro capítulo, que podemos compendiar do seguinte modo: é possível entre os entes um eficiente, simples, primeiro e não efetível, incausável e causador, e deve existir em ato. Tal incausável é necessário, único, causa final, excedente, eminente, perfeito, e com tripla primazia de atualidade, bondade e perfeição.

Capitulum Quartum – A Simplicidade, Infinitude e Intelectualidade do Primeiro Princípio

> *Nam etsi sint dii multi putative vel nuncupative, sed tu es unicus naturaliter. Deus verus, ex quo omnia, in quo omnia, per quem omnia.*
>
> *(Sim, porque, ainda que haja nominal ou presumivelmente muitos deuses, tu és o único por natureza. Deus verdadeiro, quem, em quem, por quem são todas as coisas)[40]*

O quarto e último capítulo é a coroação de todo o trabalho visto até aqui e também o mais controverso, por postular com base nas conclusões anteriores aquelas propriedades que comumente ateístas e principalmente agnósticos buscam negar o Ser Supremo. A simplicidade já provada anteriormente será robustecida, a infinitude implícita será explicitada, e a tão negada sabedoria será erigida seguida conseguinte a vontade.

A primeira conclusão nos diz que a natureza primordial deve ser simples, *simpliciter*, sem composição alguma, logo, todas as "propriedades" (por ex.: bondade; essas propriedades são ditas sempre analogamente, visto que não há conhecimento da essência divina em si) devem ser ditas de modo que seu ser seja idêntico à essência. A natureza primeira não é causada, assim não possui componentes essenciais, como matéria e forma, em especial matéria, este que de todos, é o que mais deve ser evitado neste tipo de tema. Também não pode ser incluído em gênero ou espécie algum, pois as naturezas que se encontram em gêneros são expressas por definições (gênero próximo e diferença específica). Ainda, a espécie e o gênero são abstraídas como conceitos universais de indivíduos, o que com certeza não se dá aqui. Ademais, o ser não é um universal, mas sim um transcendental, como explica Jolivet:

"1. O ser não é um gênero. — Poder-se-ia imaginar que sendo os diversos seres espécies de seres, o ser em geral fosse o gênero supremo.

Mas isto é impossível. Quando há relação de gênero e espécie, esta acrescenta realmente ao gênero uma nota que o gênero não continha: "racional" é uma nota que o conceito de "animal" não contém. Mas ao ser nada se pode acrescentar, porque tudo o que é, é ser. Logo, o ser não é um gênero.

Em outros termos, se todos os seres não fossem mais do que espécies diversas do ser (tomado como gênero supremo), todas as notas que servissem para diversificar o ser estariam necessariamente, fora do ser, o que equivale a dizer que — como o nada não pode diversificar — não existe senão um único ser. A variedade dos seres seria apenas uma aparência ilusória. Tal era a teoria de Parmênides, que precisamente considerava o ser como um gênero.

2. O ser é um transcendental, ou se, unia noção que transcende ou ultrapassa, todas as categorias do ser e se aplica a tudo que é ou pode ser, de qualquer forma que seja. Com efeito, cada categoria do ser diz o que é o ser (por exemplo, o ser é substância, qualidade, relação etc), mas nenhuma o diz adequadamente (o ser é não apenas substância, mas também acidente; não apenas a qualidade, mas a quantidade também é ser etc). Dir-se-ia, então, que o conceito de ser é imanente a todas as categorias, enquanto que todas são ser, mas transcende a todas, enquanto que, como tal, ele as ultrapasse.

2. Ser finito e Ser Infinito. — O conceito de ser transcende não apenas cada categoria de ser singular, mais ainda todas as categorias juntas, uma vez que envolve, — se bem que sob aspectos essencialmente diferentes — a um tempo os seres finitos (que se dividem em categorias) e o Ser infinito (que está acima das categorias)."[41]

Apoiado em Aristóteles:

Portanto, tantos forem os princípios dos entes, quantos serão os gêneros primeiros e, por conseguinte, o ente e o uno serão princípios e substâncias, pois eles ao máximo se dizem de todos os entes. Ora, não é possível que seja um gênero dos entes, nem uno nem ente[42]

E ainda se acrescenta o comentário de Santo Tomás de Aquino:

"1 . Porque a espécie constitui-se de gênero e diferença. A relação entre aquilo de que procede a diferença que constitui a espécie e aquilo de que procede o gênero é sempre uma relação de ato para potência. O termo animal toma-se da natureza sensitiva significada concretamente; diz-se animal o que possui natureza sensitiva. O outro termo, racional, toma-se da natureza intelectiva, pois racional é o que tem uma natureza intelectiva. Ora, o intelectivo está para o sensitivo como o ato para a potência, e o

mesmo se dá com todo o restante. Como em Deus não se acrescenta potência ao ato, é impossível Deus estar em um gênero como se fosse uma espécie.

2. Porque o ser de Deus é sua essência, como se demonstrou. Se Deus estivesse em um gênero, seria necessário que fosse no gênero ente, pois o gênero designa a essência da coisa, sendo atribuído segundo a essência. Ora, o Filósofo, no Livro III da Metafisica, demonstra que ente não pode ser o gênero de alguma coisa, pois todo gênero comporta diferenças que não pertencem à essência deste gênero. Ora, não ·existe diferença alguma que não pertença ao ente; porque o não ente não pode constituir uma diferença. Donde se conclui: Deus não está em gênero algum.

3 . Porque todas as coisas que estão em um mesmo gênero têm em comum a qüididade ou essência do gênero, que lhes é atribuída segundo a essência. Mas elas diferem quanto ao ser, pois não é o mesmo o ser do homem e do cavalo, nem o ser deste homem e o daquele homem. E assim é preciso que todas as coisas que pertencem a um gênero tenham em si distintos o ser e a essência. Ora, em Deus não há essa distinção, como já se mostrou. Logo, Deus não está em um gênero como espécie.

Isto prova que em Deus não há nem gênero nem diferenças; nem há uma definição dele; nem uma demonstração, a não ser pelos efeitos. Pois a definição é por gênero e diferença, e o termo médio da demonstração é a definição. Que Deus não esteja em um gênero por redução corno princípio, é evidente porque o princípio que se reduz a um gênero não ultrapassa esse gênero; assim, o ponto só é princípio da quantidade contínua e a unidade da quantidade separada. Ora, Deus é o princípio de todo ser, como se mostrará. Não está, pois, contido em um gênero como princípio."[43]

A segunda conclusão nos diz que "tudo o que é intrínseco à natureza suma é sumo."[44] Isso decorre das explicações anteriores: se tudo o que é intrínseco ao primeiro princípio é idêntico ao seu ser, logo, é em grau máximo e simplíssimo. A terceira conclusão diz o mesmo em outras palavras, ao enunciar que qualquer perfeição em grau sumo pertence necessariamente à natureza primordial. Em verdade, esta nos parece uma adaptação curiosa do argumento ontológico:

"[...] uma perfeição simpliciter tem, com relação a tudo que é incompossível com ela, uma ordem de nobreza, e não algo excedido – por descrição -, mas de algo eminente; portanto, uma perfeição simpliciter ou é incompossível com a natureza suprema e por isso mesmo a excede, ou é compossível com ela, e por isso mesmo pode ser nela até em grau sumo, porque a perfeição simpliciter é sumamente compossível se àquilo em que é não repugna o grau sumo. Ora, a perfeição simpliciter não é na natureza primeira como uma acidente contingente; portanto, existe ou como idêntica a ela, ou pelo menos como atributo próprio; prova-se assim o que estava por provar."[45]

Se a perfeição pode estar na natureza primeira, então deve estar nela intrinsecamente. Não pode haver acidentes no primeiro princípio pelo mesmo não ser substância, ser

infinito, repugnar contingência, etc.

A quarta conclusão procura provar que o primeiro princípio é inteligente e possui vontade, e assim se dá: sabemos que tal é agente por si, anterior a todas as causas, e que todo agente age por um fim; baseado nisso, Scotus erige uma argumentação de duas vias.

Primeiro, agentes naturais considerados enquanto tal, agiriam do mesmo modo se não fosse em vista de algum fim; mas, se não age senão por um fim, é porque depende de um agente que o guia a tal.

Segundo, se o primeiro princípio age em vista de algum fim, deve ser movido por esse mesmo por um ato da vontade, ou apenas naturalmente. Mas isso é falso, visto que o primeiro eficiente não deve ser movido por algo diferente de si; assim, deve ordenar-se a ele mesmo. Isso coaduna com a primazia da causa final sobre a eficiente:

> *"O que não tem causa extrínseca não tem, ademais, causa intrínseca, pois esta enquanto intrínseca, é parte do efeito causado. Se o primeiro eficiente não tem causa extrínseca em sua ação, não a tem em seu ser, o que dele exclui uma causa material e uma formal. O primeiro eficiente é, portando, incausável."[46]*

Se o primeiro eficiente ordena-se a si mesmo, ou é natural ou por vontade, já que não há como ser do primeiro modo, pois este é próprio daquele que é movido por outro. Scotus poderia ter simplificado nossa vida ao descrever teses anteriores, visto que, sendo o primeiro princípio causador não necessariamente, logo, só poderia causar por vontade própria ou de outro; não há outro, logo, precisaria causar por que quis; e mais, para que pudesse causar por vontade, implica-se que saiba disso, o que implica o intelecto.

> *"Prova da primeira consequência: toda e qualquer causa age enquanto movida pela primeira; logo, se a primeira movesse necessariamente, toda e qualquer causa segunda seria movida necessariamente, e todo e qualquer efeito seria causado necessariamente. Prova da segunda consequência: só a vontade ou algo que a acompanhe é princípio de atuação contingente; toda e qualquer outra causa age por necessidade de natureza e não contingentemente.*
>
> *Objeta-se contra a primeira consequência: nosso querer pode causar algo contingentemente. E também: o Filósofo concedeu o antecedente, mas negou o consequente com respeito ao querer de Deus, atribuindo a contingência aos inferiores, pois segundo ele o movimento, enquanto uniforme, é causado necessariamente, mas a não uniformidade – que se deve a suas partes [ou inferiores] – é contingente. E objeta-se contra a segunda consequência: algumas coisas que são movidas podem ter seu movimento impedido, razão por que pode acontecer contingentemente o oposto [ou seja, o oposto a seu movimento].*

Resposta à primeira objeção: se há um primeiro eficiente com respeito à nossa vontade, é preciso dizer dela o mesmo que dissemos dos outros efeitos; pois, quer o primeiro eficiente mova imediatamente e necessariamente nossa vontade, quer mova imediatamente outra coisa, o que é movido necessariamente move também necessariamente, porque move por ser movido; e, em último caso, um eficiente próximo moverá necessariamente nossa vontade, e esta quererá necessariamente. Segue-se, além disso, algo impossível, a saber, que causa necessariamente tudo quanto causa voluntariamente.

Resposta à segunda objeção: não chamo aqui contingente ao que não é necessário nem sempiterno, mas àquilo cujo oposto poderia ser causado ao ser ele causado. Por isso disse "algo é causado contingentemente", e não "algo é contingente". Agora digo que o filósofo não podia negar a consequência fundando-se no movimento uma vez aceito o antecedente; se o movimento todo provém necessariamente de sua causa, todas as suas partes também serão causadas necessariamente, de maneira que não se poderia produzir o oposto. Neste caso, ademais, o que é causado por qualquer parte do movimento é-o necessariamente, ou seja, inevitavelmente. Por conseguinte, ou nada se faz contingentemente, ou seja, evitavelmente, ou o primeiro eficiente causa de modo tal, até imediatamente, que poderia não causar

Resposta à terceira objeção: se outra causa pode impedir a causa agente, pode-o em virtude de uma causa superior, e assim sucessivamente, até que apareça, por fim, a causa primeira; se esta move necessariamente uma causa que lhe é imediata, haverá necessidade, em toda a ordem, de causas até a que impede [a moção]; portanto, esta impedirá necessariamente; neste caso, portanto, nenhuma causa poderá causar seu efeito contingentemente.

Quarta prova da conclusão: o mal existe nos entes; consequentemente, o primeiro eficiente causa contingentemente e, portanto, querendo. Prova da consequência: o que age por necessidade de natureza age segundo todo o seu poder, e portanto produz toda a perfeição que é capaz de produzir; consequentemente, se o primeiro eficiente e, como se deduziu, todo e qualquer outro agente agisse necessariamente, seguir-se-ia que toda a ordem de causas causaria neste universo tudo o que pudesse; e este universo não careceria de nenhuma perfeição de que é capaz, razão por que não haveria maldade alguma. Estas consequências são patentes, porque toda e qualquer perfeição receptível pelo universo é causável por alguma ou por todas as causas ordenadas. Esta última consequência [ou seja, não haveria maldade ou mal algum nele] se segue patentemente da definição do mal, e a prova é concludente, se se refere ao pecado tanto nos costumes como na natureza."[47]

A quinta conclusão decorre do dito, ao enunciar que o primeiro causa contingentemente, o que se torna patente, visto que, eliminada a necessidade de causa, ele só pode causar seres contingentes livremente. A sexta conclusão também é decorrente daí, ao enunciar que o ato de ordenar-se a si mesmo é idêntico ao mesmo primeiro princípio:

"Isto se prova assim: a causalidade e causação da causa final é simpliciter primeira, o que consta da quarta conclusão do capítulo segundo; e portanto a causalidade do primeiro fim e sua causação são totalmente incausáveis com qualquer tipo de causação em qualquer gênero de causa. Ora, a causalidade do primeiro fim consiste em "mover, enquanto amado, o primeiro eficiente", o que é o mesmo que dizer que "o primeiro eficiente ama o primeiro fim". E dizer que "o objeto é amado pela vontade" é o mesmo que dizer que "a vontade ama o objeto". Portanto: o ato por que o primeiro eficiente ama o primeiro fim é totalmente incausável e, por conseguinte, intrinsecamente necessário, como consta da quinta conclusão do capítulo terceiro; e portanto tal ato será idêntico à natureza primeira, como consta da sexta conclusão do mesmo capítulo; esta dedução se patenteia pela décima quinta conclusão do capítulo terceiro."[48]

A sétima conclusão procura voltar ao assunto da simplicidade e incompossibilidade dos acidentes, ao afirmar que "nenhum ato de inteligir pode ser um acidente da natureza primeira".[49] Não que já não estivesse evidente frente às explicações anteriores, mas Scotus prossegue argumentando: provado que o primeiro eficiente tem em si o poder de causar, e se não o conhecesse, não o poderia, logo, o conhecimento dos causáveis deve ser intrínseco de sua natureza. Prova disso é que não poderia causar os contingentes, se não os ordenasse em vista de um fim, e ademais, que estes fossem inteligidos.

"Mas, anteriormente ao ato de querer algo por um fim, concebe-se o ato de inteligí-lo, portanto, antes do primeiro em que se concebe a causa como causando ou querendo A, ela é concebida necessariamente como inteligindo-o, e sem esta intelecção ela não pode causar per se A, nem mesmo os outros efeitos."[50]

Santo Tomás de Aquino o prova por outra via:

"O que precede mostra claramente que em Deus não pode haver acidente.

1. *Porque o sujeito está para o acidente como a potência para o ato. Pois, o sujeito, enquanto acidente, está de algum modo em ato. Ora, estar em potência exclui-se totalmente de Deus. Como fica claro pelo já exposto.*
2. *Porque Deus é seu próprio ser. Om. diz Boécio: Embora o que é possa ter por acréscimo alguma outra coisa, contudo, o mesmo ser não pode ter acréscimo nenhum". Por exemplo, algo quente pode ter algo diferente do calor. como a brancura; mas o calor nada tem além do calor.*
3. *Porque o que é por si precede o que é por acidente. Logo, Deus sendo absolutamente o primeiro ente, nada nele pode existir por acidente. – Mesmo os acidentes próprios. Como a faculdade do riso é um acidente próprio do homem, não podem existir em Deus. Estes acidentes são causados pelos princípios do sujeito; om, em Deus nada pode ser causado. Pois Ele é a causa primeira. Donde se conclui: não há nenhum acidente em Deus."[51]*

"Em tudo, com efeito, que não é a sua essência, quididade ou natureza, deve haver alguma composição. Uma vez que há em casa coisa a sua essência, se em alguma nada houvesse além de sua essência esta coisa seria na sua totalidade a sua essência e, assim, ela mesma seria a sua essência. Portanto, se alguma coisa não fosse a sua essência, deveria haver nela algo além de sua essência. E assim deveria haver nela composição. Por isso, a essência é significada nos compostos como parte, por exemplo: a humanidade no homem. Ora, foi demonstrado que em Deus não há composição alguma. Logo é a sua essência."[52]

"Além disso, o entender está para o intelecto como a existência para a essência. Ora, o existir divino é a sua essência, como foi provado. Portanto, também o entender divino é o seu intelecto. Ora, o intelecto divino é a essência de Deus, de outro modo existiria um acidente em Deus. Logo, é necessário que o entender divino seja sua essência."[53]

A oitava conclusão diz que o entendimento atualíssimo do primeiro princípio intelige tudo antes mesmo do inteligido existir (em ato, *extra causa*). Isso é outro nome para onisciência, visto que um intelecto infinito em ato deve saber infinitamente e atualmente tudo o que pode ser sabido, o que é reforçado por este ser o primeiro eficiente, que causando, conhece o que causa.

A nona conclusão é uma das mais extensas do livro, e embora seja clara ao estudante comum de teologia, é dificultosa ao leigo. Trata-se da compreensão do infinito pelo ser finito: como podemos compreender Deus? Para tal, utilizaremos as considerações de Mário Ferreira e Santo Tomás de Aquino como apoio, visto que tais trataram do mesmo tema de forma mais concisa, a fim de facilitar nosso entendimento.

Scotus inicia relembrando-se da natureza e do intelecto infinito do primeiro princípio. Em seguida, dá-nos quatro razões (ignoramos uma delas, por nada acrescentar de relevante) para aceitar algum conhecimento do infinito pelos seres finitos:

1 – é possível tudo aquilo que a impossibilidade não é dada;

2 – a finitude não é convertível com o ser (enquanto ser);

3 – o infinito (potencial) não repugna a quantidade. Assim, não repugna a entidade;

4 – o intelecto, que tem o ser como objeto, não encontra problemas para entender o infinito; mas pelo contrário, é a mais límpida intelecção possível.

Baseado na quarta razão, Scotus nos dá sua versão do argumento ontológico:

"Deve-se entender a assim sua descrição: "Deus é algo tal que", pensando sem contradição, "não se pode conceber nada maior" sem contradição. Sim, porque aquilo cuja concepção inclui contradição não se pode dizer cogitável, e assim é; se fosse

cogitável, haveria dois cogitáveis opostos, que de maneira alguma poderiam constituir um cogitável, pois que nenhum deles determinaria outro. Segue-se que tal sumo cogitável, pelo qual descreve a Deus, se dá realmente; dá-se realmente, antes de tudo, com ser quiditativo, porque o intelecto descansa sumamente nele; por conseguinte, tem razão de primeiro objeto do intelecto, ou seja, tem razão de ente e em grau sumo.

Dá-se, em segundo lugar, com ser de existência: o sumo cogitável não existe só no intelecto cogitante; se só existisse no intelecto, poderia existir na realidade, dado que é cogitável, e não poderia existir, dado que repugna a razão que exista por outro, como consta da conclusão terceira e da quarta do capítulo terceiro. Consequentemente, o cogitável que existe na realidade é maior que o que só existe no intelecto; isto não deve ser entendido no sentido de que um mesmo ente, enquanto cogitado, é um cogitável maior se existe, mas sim no sentido de que um cogitável que existe [na realidade] é maior que todo e qualquer cogitável que existe no intelecto."[54]

Convêm algumas considerações acerca do argumento ontológico anselmiano no *Proslogion.*

É de suma importância expormos o argumento de Anselmo como dado originalmente, e assim ocorre no segundo capítulo de *Proslogion* da seguinte maneira: a primeira menção é feita quando Anselmo diz que o credo prescreve que, acima de Deus, nada pode ser concebido ou pensado[55]; em seguida, deixa claro ao leitor de que se trata de saber acerca da existência de Deus. Na página seguinte, descreve que todos entendem o que se quer dizer com um ser acima de todos, e faz a interessante afirmação de que tal noção está na inteligência do insensato, mesmo que tal não creia[56] na existência do objeto em questão. Em seguida, faz distinção ao escrever que uma coisa é ter a ideia de um objeto qualquer, e outra é crer em sua existência,[57] dando o exemplo de que um pintor, ao pensar no quadro que irá pintar, sabe que a figura que quer pintar não existe em outro lugar a não ser em seu intelecto. Em seguida, nos apresenta o grande ponto de discórdia: diz, sem dúvida, que um objeto acima do qual não se pode pensar nada maior, não pode ser apenas no intelecto, caso contrário, não seria[58]. Portanto, o objeto acima de todos deve existir necessariamente.

No terceiro capítulo, Santo Anselmo diz que tal é evidente, pois tal ser não pode ser pensado como não existente[59] na realidade, e aqui as armas do argumento começam a aparecer. O ser que não pode ser inexistente deve ser o maior de todos, logo, é Deus. Nos capítulos posteriores, o argumento é esclarecido, e passa-se a falar das propriedades de Deus. Aqui iremos falar de algumas na medida em que forem necessárias ao bom entendimento do caso.

Anselmo nos alerta de que uma coisa é pensar em algo quando se pensa na palavra que o designa; outra é a inteligência entender o que aquilo é[60]. Então, seguiremos tal conselho e procuraremos elucidar porque o argumento ontológico merece tal nome.

Ele nos dá algumas propriedades de Deus ao expor o argumento: que ele é um ser, este que deve ser maior que todos, onde o maior refere-se à propriedade de não poder ser pensado como não existente. Aqueles que, como eu, tem apreço especial pelo tema, notam que um ser deve ser ou por si ou por outro, e um ser que não pode ser pensado como não existente não pode ser por outro. Aqui, escondida na linguagem que se refere apenas como "maior que todos", está o significado de ser necessário.

Louis Lavelle inicia *A Presença Total* com o dizer de que há uma experiência implícita em todas as outras, e que desta mesma experiência participa o cognoscente. Todos os transcendentais são convertíveis, então estamos falando do ser enquanto ser, este que "é". A experiência mencionada por Lavelle enquanto parte de um todo refere- -se à primeira nota da apreensão humana, que na filosofia clássica é o ser. É neste sentido que Scotus trata o ser enquanto inteligível.

Quando Santo Anselmo diz que o insensato tem a ideia, ou melhor, a noção de ser, mesmo que não creia, está falando disso. O ser há antes que se argumente sobre ele. O argumento é ontológico porque não se baseia em premissas logicamente colocadas apenas, mas trata da intuição do ser em toda a sua evidência.

Primeiro, elucidemos em que sentido Santo Anselmo nos diz que o ser maior é Deus: ora, diz no sentido de ser necessário e primordial, como dito, mas, após constatarmos o ser, é necessário que haja um ser necessário? Scotus já provou a distinção entre ser por si e por outro (a própria constatação de nossa contingência revela a distinção). Todos os seres ônticos (seres, aqui, determinados) são contingentes, são seres em outro, para que eles hajam, é necessário que haja o primordial. Visto assim, a impossibilidade de causas infinitas retroativas está incluída no argumento ontológico. Quando se diz que uma coisa é ter a ideia de um objeto qualquer, e outra é crer em sua existência, anula-se que o ser em questão seja uma ideia apenas, posto que ele não é idealizado, como a figura no quadro, mas sim que ele é apreendido enquanto constatação dos seres em geral, e, quando especificado como "maior que todos", aponta-se ao primordial. Assim, não se pensa e depois se crê na existência, como dizem os detratores mais simplórios, embora não se trate de idealização ou coisa do tipo, mas trata-se de uma noção *per se nota*. No terceiro capítulo, quando Santo Anselmo diz que tal ser não pode ser pensado como não existente, ajuda-nos a entender que o ser "maior" deve ser chamado de "necessário".

Intuição explicitamente defendida por Lavelle, quando diz n'*A Presença Total* o seguinte:

> *"É contraditório que a idéia simples do ser possa ultrapassar o ser, porque nada o ultrapassa, ou ser ultrapassada por ele, porque ela própria o contém; ela desempenha, pois, com respeito a ele, ao mesmo tempo o papel de continente e o de conteúdo; há entre ela e seu objeto uma espécie de reciprocidade, o que quer dizer que ela é de todas as idéias a única que é ao mesmo tempo uma intuição."* [61]

É preciso deixar claro que o Argumento Ontológico não pode ser reduzido à forma meramente lógica, como fazem seus defensores e detratores na tentativa de tornar o mesmo mais ou menos rígido, com boas ou más intenções. Não é a intenção aqui julgar tal coisa, mas apenas expor o que foi feito. Vê-se que não há aqui adequação entre pensamento e realidade (no sentido de uma ideia pensada que deve ser testada), o que exclui prova de veracidade lógica, ou melhor, exclui qualquer adequação. Assim, não se demonstra o ser, apenas mostra-o. Não tratamos da veracidade da argumentação (como se procede na lógica), tratamos de uma noção primordial e suas consequências, por assim dizer. Podemos aumentar o argumento utilizando-nos das explicações de Mário Ferreira, em *Filosofia Concreta*[62]: como dissemos, na verdade lógica, conformamos o intelecto à coisa, mas, na ontológica, ocorre o contrário: da coisa com o intelecto. Daqui, podemos retirar o nosso *per se notum*, o primeiramente notado. A verdade ontológica ocorre por revelação, no sentido de notar-se primariamente, podendo ser vista na medida em que corre via análise (juízo analítico) intrínseca da coisa (a coisa é ser).

> *"Nós captamos o conceito ontológico, não o construímos. Essa captação se processa através de operação de nosso espirito, que consiste em excluir tudo quanto e contingente, acidental, para alcançar ao que e necessário. E, ontologicamente, podemos falar no que e necessário absolutamente simples, ou no necessário hipoteticamente absoluto. Este último se caracteriza pelo juízo: Se A e, necessariamente é. O primeiro e aquele ao qual não cabe qualquer condicional, porque e incondicionado."*[63]

Todas as verdades lógicas são juízos sintéticos. O mesmo Mário, no Tomo II da *Filosofia Concreta*, ao comentar o mesmo argumento que ora defendemos, diz que, se o argumento fosse realmente lógico[64], a acusação de salto da razão à realidade dar-se-ia. Reproduzo aqui a argumentação do nosso filósofo:

> *"O argumento de Santo Anselmo era ontológico e não lógico. Se fosse apenas lógico, haveria razão de afirmar que nele havia um salto indevido de uma esfera para outra, da lógica para a ontológica. Mas, na verdade, o seu raciocínio pairava sobretudo na esfera ontológica, embora partisse, como não podia deixar de ser, da conceituação humana, mas para alcançar uma conceituação ontológica, que só pode ser o que é (monovalente, portanto).*
>
> *Ademais, não podendo ser em si uma potência, a possibilidade que nossa mente capta do majus leva-nos a reconhecer que ele necessariamente existe. Como poderia o menos conter o mais? Partimos, não há dúvida, da não contradição entre o majus e o que é contingente e dependente de nossa experiência. Restaria apenas um ponto objetável: que erramos ao admitir a sua possibilidade. O majus não seria possível, mas impossível. Emprestaríamos possibilidade a uma ficção nossa. Resta, então, examinar se é realmente uma ficção. Conceituamos o majus por oposição ao contingente, diriam. Mas, na verdade, verificamos pelas operações iterativas ontológicas, que o ser independente e omniperfeito é absolutamente necessário. É a nossa mente que pode julgar que é possível, embora seja real extra mentis. Mas, pelos caminhos da dialética ontológica, sua*

necessidade esplende, não por razões nossas, mas pela própria glória do ser. Já vimos que só há contradição ao ser quando a sua afirmação implica a negação da sua natureza. E a contradição do ser é o nada. Dizer-se que um ser é omniperfeito, não é predicar-lhe o nada. O verdadeiro conceito ontológico de possível é o que pode ser, e não o que pode ser e pode não ser.

A interação dialética ontológica mostrou-nos que o Ser Supremo pode ser. Não podemos dizer dele que pode e pode não ser, porque o não poder ser dele é absurdo, como vimos. Êle só pode ser e, porque só pode ser, é.

Sendo ele necessário, prova que pode ser, e repele o poder não-ser.

O majus é o ser omniperfeito e independente. Se se admite um ser que não é omniperfeito e independente, ele não é o majus. Além disso, haver um ser que contenha toda a perfeição de ser, e que não venha de outro, não é uma possibilidade (pois como possibilidade é captado num estágio ainda primário da nossa operação psíquica), mas é uma necessidade absolutamente simples, é simpliciter absoluta. Não pode não-ser, é impossível que não seja, como vimos pelas demonstrações anteriores. Além de não conter contradição a sua existência, a sua existência se impõe ontologicamente. Portanto, a admissão de que o majus é o ser omniperfeito, subsistente por si mesmo, independente portanto, não é apenas lógica, mas também ontológica."[65]

Ao "colorir" o argumento ontológico e incorporá-lo a seu sistema, Scotus rasga o abismo entre finito e infinito, e prova através da dialética ontológica que o intelecto finito é capaz de alcançar o infinito, ainda que imperfeitamente. Ora, o conhecimento dos seres finitos é finito, mas não é nulo por conhecer imperfeitamente: conhecer algo *totum, non totaliter* não implica que o mesmo conhecimento seja inválido.

A décima conclusão repete que o ser infinito é simples. A décima primeira confirma o que ficou patente, que só pode haver um Deus, um princípio supremo: nunca dois necessários, dois infinitos atualíssimos, dois "seres" em sentido genuinamente ontológico. Só pode haver um sumo intelecto, pois se houvessem dois, nenhum inteligiria perfeitamente.

"Se A inteligisse B por meio de si mesmo e não por meio de B, não o inteligiria em toda a sua inteligibilidade; porque nada é perfeitamente presente senão em si ou em algo outro que o contenha eminentissimamente, e A não conteria B."[66]

Conclusão

Durante o decorrer deste trabalho, tentamos resumir e explicar através de outros autores os intrincados argumentos de nosso *Doutor Sutil*, um esforço não sem razão, visto que as extensas argumentações renderam-no fama de prolixo entre seus leitores. Este não faz por mal, visto que a maioria de seus raciocínios procura derivar as conclusões direto das propriedades do ser, uma tarefa naturalmente pesada e uma prática quase perdida, em parte devido ao *logicismo*, o culto das formas lógicas.

Neste pequeno tratado, Scotus nos deixa um imenso monumento metafísico, que partindo das mais simples propriedades do ser, alça-nos aos mais altos cumes do conhecimento. E, como normalmente ocorre com autores de seu calibre, responde satisfatoriamente e com todo o peso da filosofia em sua plenitude por meio de suas proposições, que pudemos conhecer e entender um pouco mais do pensamento de tão profícuo filósofo, que deve sempre vir à mente tanto do estudante aficionado aos temas ontológicos quanto do teólogo que procura explicar e defender sua fé.

BIBLIOGRAFIA

Agostinho, Santo. *A Trindade.* Tradução de Augusto Belmonte. 1º edição, São Paulo, Paulus Editora, 1995.

Alves, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e Dever ser: Tomás de Aquino e o Debate Filosófico Contemporâneo*. 1º Edição, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2015.

Anselmo de Cantuária, Santo. *Proslogion*. Tradução de Sérgio de Carvalho Pachá. 1º edição, Porto Alegre, Editora Concreta, 2016.

Aristóteles. *Metafísica de Aristóteles Vol.2*. Tradução de Giovanni Reale. 3º Edição, São Paulo, Loyola, 2014.

_____________. *Órganon.* Tradução de Edson Bini. 2º Edição, São Paulo, Edipro, 2010.

_____________. *Física I-II.* Tradução de Lucas Angioni. 1º Edição, Campinas, Editora da Unicamp, 2009.

_____________. *Ética a Nicômaco*. 4º edição, São Paulo, Edipro, 2014.

Jolivet, Régis. Tradução de Eduardo Prado de Mendonça. 7º edição, Rio de Janeiro, Livraria Agir Editora, 1965.

Lavelle, Louis. *A Presença Total*. Tradução de Carlos Nougué. 1º edição. São Paulo, É Realizações, 2012.

SCOTUS, Duns. T*ratado do Primeiro Princípio*. Tradução de Carlos Nougué. 1º edição. São Paulo, É Realizações, 2015.

Santos, Mário Ferreira dos. *Ontologia e Cosmologia*. 3º edição. São Paulo, Logos LTDA, 1959.

_____________. *Filosofia Concreta Tomo I*. 3º edição, São Paulo, Logos LTDA, 1961.

_____________. *Filosofia Concreta Tomo II*. 3º edição, São Paulo, Logos LTDA, 1961.

_____________. *O Homem Perante o Infinito*. 3º edição, São Paulo, Logos LTDA, 1960.

Tomás de Aquino, Santo. *Suma Contra os Gentios I.* Tradução de Joaquim F. Pereira. 1º edição, São Paulo, Edições Loyola, 2015

_____________. *Suma Teológica I*. 4º edição, São Paulo, Edições Loyola, 2001

_____________. *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita, t. 2: Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis.* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1884). Disponível em: http://www.corpusthomisticum.org/cpy012.html

Notas:

[1] Tratado do primeiro princípio p.25

[2] "Tu és o ser verdadeiro, tu és o ser total". Ibidem.

[3] Ibidem p.27

[4] É interessante atentar que ao tratarmos da simplicidade de Deus, aqui já se vê que não pode haver partes no mesmo; pois não se pode conhecer seus membros, nem provar que tais se excluem, e mais interessante, que não pode haver esgotamento de um ser infinito por suas partes.

[5] Tratado do primeiro princípio p.27

[6] Metafísica 1049b1

[7] Tratado do primeiro princípio p.27

[8] Ibidem, p.31

[9] Ibidem.

[10] "Nenhuma coisa dá a si mesma o ser". *De Trinitate*, Livro I (PL 42,820)

[11] Tratado do primeiro princípio p.33

[12] Analíticos Posteriores (Órganon) 72b25 – 35

[13] Curso de Filosofia p.299

[14] Tratado do primeiro princípio p.35

[15] Ibidem.

[16]"Manifestum est enim quod agens agit propter finem; et similiter ostensum est supra in artificialibus, quod formae ordinantur ad usum sicut ad finem, et materiae in formas sicut in finem: et pro tanto dicitur finis causa causarum. Et quia dixerat quod haec species causae habet rationem boni, et quandoque in his quae agunt per electionem contingit finem esse malum; ideo ad hanc dubitationem tollendam, dicit quod nihil differt utrum causa finalis sit vere bona vel apparens bona, quia quod apparet bonum non movet nisi sub ratione boni. Et sic ultimo concludit tot esse species causarum quot dictae sunt". In Physic., lib. 2 l. 5 n. 11

[17] Simpliciter deve ser lida como "necessária" aqui.

[18] Tratado do primeiro princípio p.39

[19] Ontologia e Cosmologia p.171-4

[20] Tratado do primeiro princípio p.39-40.

[21] Tratado do primeiro princípio p.41

[22] Ibidem p.43

[23] Ibidem

[24] Ibidem

[25] Ibidem p.47

[26] Ibidem

[27] Ibidem p.49

[28] Ibidem

[29] Ibidem

[30] Ibidem p.53

[31] O Homem Perante o Infinito p.157-8

[32] Tratado do primeiro princípio p.59

[33] Ibidem

[34] Ibidem p.63

[35] Metafísica 1021b 18-20

[36] Física III 6 (207 a 13)

[37] Ética a Nicômaco 1094 a3

[38] Ser e Dever-ser: Tomás de Aquino e o Debate Filosófico Contemporâneo p.216

[39] Tratado do primeiro princípio p.75

[40] Ibidem p.145

[41] Curso de Filosofia p.265

[42] Metafísica 998 b20

[43] S. Th I, q3 a5 rep.

[44] Tratado do primeiro princípio p.83

[45] Ibidem p.85

[46] Filosofia Concreta Tomo II p.27

[47] Tratado do primeiro princípio p.87-9

[48] Ibidem p.95

[49] Ibidem p.97

[50] Ibidem p.99

[51] S. Th I, q3 a6 rep.

[52] Suma Contra os gentios Capítulo 21

[53] Ibidem, Capítulo 45

[54] Tratado do Primeiro Princípio p. 120-1

[55] "Cremos, com efeito, que acima de ti nada pode ser concebido pelo pensamento. Trata-se pois, de saber se tal ser existe, porque o insensato disse em seu coração: Não há Deus." – Proslogion p.45

[56] "[..] ele entende o que ouve; o pensamento está em sua inteligência, ainda que não creia que existe o objeto desse pensamento" – *Proslogion* p.47

[57] *Proslogion* p.47

[58] "E, sem dúvida alguma, esse objeto acima do qual não se pode pensar nada maior, não existe somente na inteligência, porque, se assim fosse, poder-se-ia supor, pelo menos, que existe também na realidade, nova condição que faria um ser maior do que ele que não tem existência senão no puro e simples pensamento" –*Proslogion* p.47

[59] "Porque se pode conceber um ser tal que não possa ser pensado como não existente na realidade e que, portanto, é maior do que aquele cuja idéia não implica, necessariamente a existência". – Proslogion – p.47

[60] *Proslogion* p.49

[61] A Presença Total p.69

[62] Filosofia Concreta p.36

[63] Ibidem p. 61

[64] Filosofia Concreta Tomo II p.53

[65] Ibidem, p.53-5

[66] Tratado do Primeiro Princípio p.141

Compartilhe isso:

  218 

Relacionado

Lógica e cosmologia - Contingente, necessário; Possível e impossível [PARTE 1]
2 de junho de 2018
Em "Publicações"

As Cinco Vias de Tomás de Aquino segundo Mário Ferreira dos Santos
23 de Maio de 2018
Em "Filosofia"

Joathas Bello: Deiformidade e Graça em Xavier Zubiri
24 de Maio de 2018
Em "Filosofia"

PUBLICADO EM Publicações

MARCADO Duns Scotus; Metafísica; Deus; Tomás de Aquino; Aristóteles; Ensaios;Tratado do Primeiro Princípio; Ser; Dialética Ontológica

Deixe uma resposta

COMENTÁRIO

NOME *

E-MAIL *

SITE

SALVAR MEUS DADOS NESTE NAVEGADOR PARA A PRÓXIMA VEZ QUE EU COMENTAR.

PUBLICAR COMENTÁRIO



NOTIFIQUE-ME SOBRE NOVOS COMENTÁRIOS POR E-MAIL.

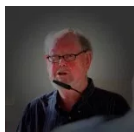
NOTIFIQUE-ME SOBRE NOVAS PUBLICAÇÕES POR E-MAIL.

Stay Connected

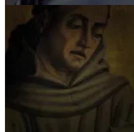
Categorias

- Ensaios
- Filosofia
- Resenhas
- Vídeos

Recent Posts



HEINRICH BECK: Conceitos e Pressupostos Gnosiológicos do Método Indutivo
6 de junho de 2018



Lógica e cosmologia – A razão de um ser infinito sobre o tempo. [PARTE 2]
5 de junho de 2018



Roger Scruton: Cientificismo nas Artes e Ciências Humanas
3 de junho de 2018



Theodore Dalrymple apresenta Simon Leys: Um Senso Comum e Raro
2 de junho de 2018

Assinar blog por e-mail

Digite seu endereço de e-mail para assinar este blog e receber notificações de novas publicações por e-mail.

Junte-se a 20 outros assinantes

Endereço de e-mail

ASSINAR

Calendar Archive

junho 2018

D	S	T	Q	Q	S	S
					1	2
3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23
24	25	26	27	28	29	30
« MAIO						

O Contra os Acadêmicos surgiu com o objetivo de melhorar o acesso aos estudos de Filosofia para todos aqueles que desejam aprofundar-se na busca pelo conhecimento e, principalmente, pela verdade.

Sobre nós | Faça Parte | Apoie
Contato: contraosacademicos@gmail.com

Epistemologia
Estética
Ética
Filosofia da Ciência
Filosofia da Linguagem
Filosofia da Mente
Psicologia

Filosofia da Religião
Filosofia Geral
Filosofia Política
História da Filosofia

Lógica
Metafísica
Espiritualidade

Siga-nos

Administradores

- Ricardo Roveran
- Lazaro Macedo
- Vitor Matias

Parceiros